

CONFESORES, PENITENTES Y LA FORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES EN ÁVILA A PRINCIPIOS DE LA EDAD MODERNA¹

BILINKOFF, Jodi

Una característica notable de la vida religiosa en la Europa católica durante los siglos XVI y XVII fue la frecuencia con que los clérigos establecieron relaciones profundas y duraderas con mujeres conocidas por sus dotes de piedad y espiritualidad². A menudo, estas relaciones encuentran su expresión en el género de la biografía espiritual, una forma literaria que tuvo raíces tempranas pero que alcanzó inmensa popularidad durante la Contrarreforma. Generalmente los confesores se convertían en biógrafos de las santas mujeres después de su muerte. Los numerosos textos biográficos de España, Italia y Francia resultan lecturas fascinantes, no sólo por lo que revelan de los confesores/biógrafos sino de las penitentes, que son el sujeto evidente³.

¹ Título original: *Confessors, Penitents, and the Construction of Identities in Early Modern Ávila*. Publicado en **Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800). Essays in Honor of Natalie Zemon Davis**. Editado por Bárbara B. Dienfendorf y Carla Hesse. Ann Arbor "The University of Michigan Press", 1993, págs. 83-100.

Traducción de M^a Jesús Ruiz-Ayúcar.

² Me interesa aquí en las relaciones entre confesores y mujeres penitentes en cuanto a su santidad o espiritualidad elevada. Para un estudio que comience a explorar el origen de cómo los confesores trataron con el tipo más común de mujer penitente, la mujer casada, ver Rudolf M. Bell "Telling Her Sins: Male Confessors and Female Penitents in Catholic Reformation Italy", en *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*, ed. Lynda L. Coon et al. (Charlottesville, 1990), 118-33.

³ Sobre el tipo de biografía espiritual en los Siglos XVI y XVII ver, por ejemplo, en España: José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, (Madrid, 1988),

A primera vista puede causar sorpresa lo profundamente que aquellos clérigos podían involucrarse en la vida íntima de las mujeres. Algunos estudiosos sugieren que la relación confesor/penitente era una relación simple y fundamentalmente represiva: los confesores ejercían completa autoridad y las penitentes les prestaban total obediencia. Estudios recientes han hecho hincapié en los elementos de control, dominio y censura en el trato de los confesores a las mujeres, especialmente después del Concilio de Trento⁴.

No obstante, un examen riguroso revela que, en la práctica, las relaciones entre los confesores masculinos y las penitentes femeninas fueron frecuentemente más complejas, más matizadas y más recíprocas de lo que la tradición puede hacernos creer.

En este ensayo analizo cinco casos de piadosas mujeres y de sus directores espirituales que vivieron en la diócesis de Ávila, en Castilla la Vieja, entre los años 1500 y 1650. Estos ejemplos demuestran que a pesar de la desaprobación oficial y los riesgos considerables para los miembros de ambos sexos, confesores y penitentes pudieron forjar profundas relaciones espirituales. Los confesores, lejos de ocupar posiciones de control absoluto, se sintieron fuertemente atraídos por la idea de dirigir espiritualmente a mujeres avanzadas, recíprocamente, llegaron a estar profundamente influidos por ellas. La experiencia del trato con ellas y de escribir acerca de mujeres extraordinarias ayudó a los clérigos en la formulación y articulación de sus propias señas de identidad. La condición de director espiritual proveyó a los sacerdotes de un canal adecuado para discutir problemas tan controvertidos e incluso peligrosos como los asuntos teológicos. El vehículo más común para explorar estos principios religiosos y personales fue la biografía de una penitente femenina escrita por un confesor masculino, un estilo clásico de espiritualidad barroca que aseguró para ambos, sujeto y biógrafo, un lugar en la posteridad.

Antes de volver a cómo y por qué algunos clérigos llegaron a estar tan comprometidos con mujeres, examinaré brevemente los casos de cinco mujeres piadosas de la diócesis de Ávila en los siglos XVI y XVII. Por or-

especialmente 359-453 y la bibliografía. En Italia: Gabriella Zarri, "Le sante vive: Per una tipologia della santità femminile nel primo cinquecento", en *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, 6 (1980): 371-445. En Francia: Henri Bremond, *A Literary History of Religious Thought in France*, 3 vols. (London, 1928-36) 1:193-204 y 2: 3-54.

⁴ Ver, por ejemplo: Darcy Donohue, "Writing Lives: Nuns and Confessors as Auto/Biographers in Early Modern Spain", *Journal of Hispanic Philology*, 13 (1989): 230-39. Claire Guilhem, "La Inquisición y la devaluación del verbo femenino", en *Inquisición española: Poder político y control social*, ed. Bartolomé Bennasar (Barcelona, 1981), 171-207. Ottavia Niccoli, "The End of Prophecy", *Journal of Modern History*, 61 (1989): 667-82.

den cronológico, la primera fue María de Santo Domingo, una beata campesina, nacida alrededor de 1485 en el suroeste de la diócesis. Se unió a la orden dominica como terciaria, pero pronto se convirtió en el objetivo de una encarnizada disputa entre sus miembros. Algunos la admiraban por sus trances y sus profecías mientras que otros la denunciaron como un fraude. Entre sus defensores destacan su confesor Diego de Vitoria (cuyos datos biográficos se desconocen) y Antonio de la Peña (+1512), ambos, frailes dominicos⁵.

Otra campesina, Mari Díaz, nació alrededor de 1500 en el lugar de Vila, cerca de Ávila, trasladándose a la capital hacia 1540. Desde entonces y hasta su muerte en 1572, esta humilde beata, que nunca se vinculó a una orden religiosa, fue admirada en grado sumo por muchos ciudadanos abulenses. Conocemos numerosos detalles de su vida a través del proceso de beatificación iniciado (aunque no terminado) por varios obispos de Ávila a principios del siglo XVII y de una biografía de su confesor, el eminente jesuita Baltasar Alvarez (1533-80)⁶.

La más conocida de estas cinco fue Teresa de Jesús, la futura Santa Teresa de Ávila. Esta mística brillante, reformadora monástica y escritora - una de las más grandes de España- nació en una familia de mercaderes de la clase media de Ávila en 1515. Inició la reforma de la orden carmelitana en 1562 y pasó los veinte años siguientes fundando conventos de carmelitas descalzas en Castilla y Andalucía. Murió en 1582 y fue canonizada en 1622. Teresa de Jesús tuvo muchos confesores durante su vida, varios de los cuales escribieron su biografía. En este estudio quiero detenerme en Julián de Ávila, un clérigo secular natural de Ávila (1527-1605)⁷.

⁵ María falleció probablemente en 1524. Jodi Bilinkoff, "Charisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo", *Archivo Dominicano*, 10 (1989), 55-66; Ibid. "A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo", *Sixteenth Century Journal* 23 (1992): 17-30. May E. Giles, *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo* (Albany, 1990), 7-20. Parcialmente se ha publicado el juicio seguido entre 1509-10 en el que la beata fue exonerada de todos los cargos en: Vicente Beltrán de Heredia, *Historia de la Provincia de España (1450-1550)*, (Roma, 1939): 78-142, y Jesús G. Lunas Almeida, "La Historia del Señorío de Valdecorneja en la parte referente a Píedrahita" (Ávila, 1930), 123-215.

⁶ Jodi Bilinkoff, *The Ávila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth Century City* (Ithaca, 1989), 96-107. Archivo Diocesano, Ávila, Código 3.345, "Información de la Vida, muerte y milagros de la Venerable María Díaz". Luis de la Puente, *Vida del Padre Baltasar Álvarez* (Madrid, 1615), fols. 39v-43v.

⁷ La literatura sobre Teresa de Jesús es extensa. He usado como referencias básicas Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, *Santa Teresa y Su Tiempo*, 2 vols. (Salamanca, 1982-84) y *The Collected Works of St. Teresa de Ávila*, 3 vols. trans. Kieran Kavanaugh y Otilio Rodríguez (Washington, D.C. 1976-85). Una biografía destacable en inglés es Stephen Clissold, *St. Teresa of Ávila* (New York, 1982). Para un planteamiento urbano del movimiento reformista de St. Teresa, Bilinkoff, *Ávila*, 108-51. Julián de Ávila, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, ed. Vicente de la Fuente (Madrid, 1888) (orig. 1603).

De las cinco beatas, sólo una procedía de la aristocracia abulense. Era doña María Vela, nacida en 1561 en el lugar de Cardeñosa, pero criada en la capital. Las intensas experiencias espirituales de doña María, a menudo excéntricas, escandalizaron a las linajudas monjas del convento cisterciense. Durante los cincuenta años que precedieron a su muerte en 1617, la controvertida María desarrolló una relación excepcionalmente intensa con su confesor (y más tarde biógrafo), el sacerdote Miguel González Vaquero (1565-1636)⁸.

La última y de la que tenemos menos información es Isabel de Jesús. Como María de Santo Domingo y Mari Díaz, Isabel procedía del campo. Nació en 1586 en el pueblo serrano de Navalcán. Obligada a casarse a temprana edad, Isabel, pese a todo, mantuvo una vida interior intensa y visionaria y un apasionado deseo de vocación religiosa. Tras la muerte de su marido, pudo al fin ingresar en el convento agustino de Arenas. Poco antes de su muerte en 1648, la analfabeta Isabel dictó su vida a una monja compañera. Muchos años después, en 1675, uno de sus confesores, el agustino Francisco Ignacio (cuyos datos biográficos se desconocen), publicó dicha autobiografía añadiendo su propio relato de la vida y milagros de esa beata⁹.

Así, durante cuatro generaciones, clérigos de la diócesis de Ávila buscaron relaciones espirituales con mujeres extraordinarias y recordaron sus vidas para la posteridad. Esto, a pesar del hecho de que miembros de la jerarquía clerical hispana les desaconsejaban vivamente los encuentros íntimos con el sexo opuesto. En una época altamente misógina, los escritores cerraban el paso a la debilidad intelectual y moral de las mujeres. Pensaban que tenían que ser más crédulas que los hombres, más apropiadas para caer víctimas del engaño de herejes, charlatanes y del demonio. El importante papel de las mujeres en la secta de los Alumbrados, que

⁸ Bilinkoff, Ávila, 184-99. María Vela y Cueto, *Autobiografía y Libro de las Mercedes*, ed. Olegario González Hernández (Barcelona, 1961). Citas tomadas de la edición inglesa: *The Third Mystic of Ávila: The Self-Revelation of María Vela, a Sixteenth Century Spanish Nun*, trans. Frances Parkinson Keyes (New York, 1960). Miguel González Vaquero, *La mujer fuerte: Por otro título, la vida de Doña María Vela*. Esta biografía, publicada primeramente en 1618, alcanzó diversas ediciones durante el siglo XVII. He usado, como indiqué, la edición de Barcelona, 1627, y Madrid, 1674. Ver Donohue "Writing Lives", para un análisis fascinante pero muy diferente del que yo ofrezco aquí.

⁹ *Vida de la Venerable Madre Isabel de Jesús... Dictada por ella misma y Añadido lo que faltó de su Dichosa Muerte el P. Fr. Francisco Ignacio* (Madrid, 1675). Esta obra se menciona y extracta en: Electa Arenal y Stacey Schlau, *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works* (Albuquerque, 1989), 192-227. Ver también el agudo ensayo de Electa Arenal, "The Convent as Catalyst for Autonomy: Two Hispanic Nuns of the Seventeenth Century", en *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, ed. Beth Miller (Berkeley, 1983), 147-83.

empezó a llamar la atención de las autoridades en 1520, pareció confirmar esta sombría aportación¹⁰.

Al final del siglo XVI la situación empeoró. Casos sensacionales de mujeres veneradas como visionarias y estigmatizadas, algunos de ellos descubiertos como fraudes, lanzaron la difamación sobre las aspiraciones femeninas a una experiencia mística. La Inquisición presionaba sobre las mujeres viéndolas como suministradoras de ideas peligrosas, lo mismo que a los confesores que las ayudaban y alentaban¹¹. Varios de los directores espirituales de las beatas abulenses sufrieron en su propia carne los prejuicios de sus contemporáneos. Entre ellos estaba Baltasar Álvarez, que fue amonestado por un superior jesuita a "no gastar el tiempo con mujeres, especialmente con monjas carmelitas", antes al contrario, "consagrarse más al trato de hombres donde hay menos peligro y mayores ventajas"¹².

Pero a pesar de los avisos, las sanciones y las amenazas de castigos, los clérigos de Ávila persistieron en el trato con las mujeres religiosamente avanzadas. ¿Qué les motivaba? A primera vista, los confesores se acercaron a las santas mujeres porque colmaban plenamente sus propias necesidades emocionales y espirituales. Sus penitentes, después de todo, no eran mujeres corrientes, sino Siervas de Dios que experimentaban visiones, voces y otros fenómenos que los católicos del comienzo de la Edad Moderna reconocían como dones de Dios. Prácticamente, cada confesor de Ávila reconoció haber experimentado alguna clase de transformación personal o renovación de espíritu como consecuencia del trato diario con estas mujeres excepcionales.

Por ejemplo, Diego de Vitoria testificó en el juicio de María de Santo Domingo por impostura religiosa, celebrado entre 1509 y 1510, que había conocido a la beata tres años antes en una excursión a Toledo. Le pidió

¹⁰ Para una panorámica de estas actitudes, ver: Alison Weber, *Teresa de Ávila and the Rhetoric of Femininity* (Princeton, 1990), 17-41.

¹¹ Jesús Iimirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras* (Madrid, 1977). Para la actividad inquisitorial contra una mujer y sus confesores, ver Richard L. Kagan, *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth Century Spain* (Berkeley, 1990).

¹² Baltasar Álvarez, *Escritos Espirituales*, eds. Camilo María Abad y Faustino Boado (Barcelona, 1961), 151, "No gastar tiempo con mujeres, especialmente monjas carmelitas, en visitas y por carta; sed suaviter et efficaciter irse soltando de ellas. Sí, aplicarse más al trato de hombres, donde hay menos peligro y más fruto; y éste más durable". Teresa de Ávila, *The Book of Her Life*, 28:14, en vol. 1 de *Collected Works*. Para procurar reducir el nivel de "familiaridad" que ciertos frailes (especialmente Diego de Vitoria) mantenían con María de Santo Domingo, ver Lunas *Historia*, 166-67, 175, y 188-89; y Beltrán, *Historia*, 86, 109, y 117-19. Miguel González Vaquero había comenzado a dirigir a María Vela en secreto, por temor a causar escándalo. *La mujer fuerte* (1627), fols. 193v-194v; 14v-15v y 139v-142v (1674); *Third Mystic*, 191-193.

que rezase por él y rogase a Dios que le infundiese contrición por sus pecados. Durante aquel viaje, recordaba Vitoria, sintió "un grado de fervor y arrepentimiento como nunca antes lo había sentido". Después, cuando los superiores dominicos le ordenaron apartarse de esta relación con María, excesivamente familiar, Vitoria intentó cumplirlo, con éxito durante algunos días. Pero entonces, cuenta, "viendo la insistente necesidad que tenía y los deseos de comunicarse con María, reanudó estas relaciones, creyendo en conciencia que con ello servía a Dios y no ofendía a nadie". Aparentemente, Vitoria trató de justificar su desobediencia a los superiores monásticos, declarando una afición casi compulsiva por visitar a esta carismática penitente¹³.

Francisco Ignacio, el biógrafo de la beata del Siglo XVII Isabel de Jesús, contó un suceso intrigante. Una vez, cuando Isabel era todavía una lega, quiso confesarse con un franciscano llamado Francisco de Cogolludo. Cuando la piadosa mujer se aproximaba, el fraile se arrodilló delante de ella pidiendo su bendición. Según Ignacio, la confusa Isabel derramó muchas lágrimas, postrándose ella misma sobre el suelo y pidiéndole que la bendijera, que era uno de los sacerdotes del Señor y su padre confesor y ella una miserable mujer". Ambos argumentaron a favor y en contra durante un rato, pero finalmente Isabel ganó esta santa contienda y recibió la bendición del fraile, como su biógrafo hace notar con evidente satisfacción. Por supuesto que la historia continúa. Cuando un atónito transeúnte preguntó a Cogolludo por qué había pedido de rodillas la bendición de una mujer, el fraile respondió: "No te asombres, hermano, porque ésta es un alma a la que Dios guarda en un estado de amor apasionado"¹⁴.

Al final de esta anécdota el papel cambia, la jerarquía se restaura y los actores han recobrado literalmente sus posiciones sociales establecidas: el fraile de pie, la penitente, de rodillas. Pero ni Cogolludo, ni por extensión, Ignacio, pusieron en duda la idea de que los clérigos podían alcanzar beneficios espirituales por relacionarse con mujeres iluminadas por la divinidad. De manera similar, uno de los primeros confesores/biógrafos de Teresa de Jesús, Diego de Yepes, declaró que la monja "mientras vivió en la tierra" le había dispensado "muchos favores". Y Miguel González Vaquero, describió su primer encuentro con María Vela recordando sus emociones: "confusión" seguida de "consolación" y finalmente

¹³ Lunas, *Historia*, 175.

¹⁴ Vida de... *Isabel de Jesus*, 411-12, "no se admire, hermano, que ésta es una alma que trae a Dios como perdido de amores ..." Hay también una alusión de remedio espiritual en esta historia, cuando Ignacio menciona que Cogolludo estaba enfermo en aquel momento. Para indicación de los poderes curativos compartidos entre María Vela y Miguel González Vaquero, ver *Third Mystic*, 106-7.

el convencimiento de que tomándola como penitente "llegaron a mi alma muchas ventajas"¹⁵.

Quizá sea aún más significativo que por esta asociación con mujeres dotadas espiritualmente, los confesores de Ávila a principios de la Edad Moderna reafirmaron su vocación. Por ejemplo, mujeres religiosas de edad madura ayudaron a jóvenes o frailes recién llegados a encontrarse a sí mismos. En 1550 Teresa de Jesús promocionó a un grupo de jóvenes jesuitas, la mayoría entre 20/30 años más jóvenes que ella, del nuevo Colegio de San Gil de Ávila. Más tarde, como reformadora monástica reclutó activamente jóvenes para que fueran frailes carmelitas descalzos. Ejemplos notables como Juan de la Cruz y Jerónimo Gracián de la Madre de Dios que fueron para ella, a la vez, padres confesores e hijos protegidos¹⁶.

Una de las descripciones más interesantes de las relaciones entre un joven confesor y una penitente madura nos llega a través de la biografía de Baltasar Álvarez, publicada en 1615 por su discípulo, el jesuita Luis de la Puente. De la Puente diserta largamente acerca de la dirección espiritual de la beata Mari Díaz llevada a cabo por Álvarez. Cuando Álvarez llegó por primera vez a Ávila en 1559, Mari Díaz tenía aproximadamente 60 años y gozaba ya de gran renombre por su piedad. Su nuevo confesor tenía 26 años y acababa de ser ordenado. De la Puente señaló que "esta beata tuvo una gran suerte al encontrar al Padre Baltasar, que la ayudó en gran manera a su elevación espiritual". Pero reconoció también que, igualmente, Álvarez tuvo gran suerte encontrando a la beata, "porque ella le ayudó muchísimo con su excelente ejemplo y, como ella dijo, él alcanzó el reconocimiento y la estimación de todos en Ávila". Evidentemente Álvarez consiguió gran parte de su reputación como confesor sensible y eficaz por los esfuerzos de superación de su dirigida, inulta pero bien relacionada¹⁷.

Las mujeres piadosas subrayaron la función sacramental del clérigo por su profunda devoción a la Eucaristía. Las cinco mujeres de Ávila manifestaron lo que González Vaquero llamó "sed por la comunión", una sed que solamente un clérigo investido con el poder para consagrarse la Hostia podía satisfacer. Quizá por esta razón el hombre confesor acentuó este as-

¹⁵ Tomás Álvarez, "El ideal religioso de Santa Teresa de Jesús y el drama de su segundo biógrafo", *El Monte Carmelo*, 86 (1978); 205-7. Aunque Yepes no pudo de hecho haber redactado la biografía que se le atribuye, aparentemente pudo escribir el prólogo del que se han tomado estas citas. *La mujer fuerte* (1627), fols. 193v-194r.

¹⁶ J. Mary Luti "Teresa of Ávila: Maestra Espiritual" (Ph D. disertación, Boston College, 1987), 260-71. *Su tiempo*, 2-2: 143-51. Sobre el Colegio de San Gil, Bilinkoff, Ávila, 87-95.

¹⁷ De la Puente, *Vida*, fol. 39v.

pecto de la vida espiritual de sus mujeres penitentes en los relatos biográficos¹⁸.

Antonio de la Peña describió a María de Santo Domingo como "una seguidora de la Iglesia y de los oficios divinos", que estaba "acostumbrada a confesar y recibir la comunión muy a menudo, en los tiempos indicados por la Iglesia y aún más". Por carta dirigida al Cardenal Cisneros en 1512, su colega Diego de Vitoria se excusaba de visitar al prelado, como le ordenó, alegando que "esta sierva de Dios ahora recibe comunión cada día y sufriría mucho si yo lo interrumpiese". Vitoria consiguió conjugar al momento la adoración de María por la Eucaristía, su dependencia de él como proveedor del alimento espiritual y el sentimiento de su propia obligación hacia su penitente, una obligación que pesaba más que el requerimiento de la más elevada autoridad eclesiástica¹⁹.

El deseo de las religiosas de la contemplación, meditación y comunión de la Hostia consagrada se intensificó a lo largo de los Siglos XVI-XVII. Mari Díaz recibió permiso para vivir en la iglesia de San Millán (una institución a la que más tarde ella ayudó a transformarse en seminario), donde "se encontraba continuamente delante del Santísimo Sacramento"²⁰.

La obsesión de María Vela por recibir la Eucaristía y su angustia sobre si ella debería ayunar de antemano o no, estuvo acompañada de graves enfermedades, extrañas contorsiones corporales y una desaprobación ampliamente extendida. La habilidad casi milagrosa de Miguel González Vaquero para controlar los ataques y trances a través de la obediencia, sentó las bases de una relación permanente entre el director espiritual y la dirigida. Como la monja le escribió alrededor de 1600: "Ahora, durante un año, ha sido necesario que usted me impusiese la obediencia para que yo me confesase... lo mismo ha sucedido con respecto a la comunión; ... cuando usted no estaba a mano, rara vez he sido capaz de hacerlo"²¹. Estas cinco santas mujeres de Ávila coinciden en haber experimentado fenómenos místicos (éxtasis, visiones, expresiones y otras) justo antes, des-

¹⁸ *La mujer fuerte* (1627), fols. 28v-30r. Para la piedad eucarística como una característica de la espiritualidad femenina a finales del medievo, ver Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Bekerley, 1987). Esta tendencia comenzó más tarde en la península ibérica, alrededor de mediado el Siglo XV, llegando hasta el Siglo XVIII.

¹⁹ Lunas, *Historia*, 151, "seguidora de las iglesias y de los divinos oficios y acostumbro a confesar y a comulgar muchas veces en los tiempos ordenados por la iglesia y aún más y allende". Ver también 152-53, 158, y 177. Beltrán, *Historia*, 258-59. "Yo, Señor, no voy allá, como vuestra Señoría reverendísima manda... porque esta sierva de Dios comulga agora cada día, e recibía pena que lo dejase..."

²⁰ De la Puente, *Vida*, fol. 40r. "Información", testimonio de Ana Reyes por la comunión diaria de Mari Díaz y la referencia a la Hostia como a su "vecina".

²¹ *Third Mystic*, 103-4.

pués o en el momento de recibir la Hostia. Su espiritualidad estaba así estrechamente unida a la autoridad sacramental del clérigo tanto como a la doctrina de la Transubstanciación, dos artículos de Fe que sufrían los ataques de los protestantes durante este período²².

Los confesores usaron también su relación con religiosas excepcionales para afirmar sus papeles apostólicos como predicadores y maestros. Muchos clérigos se esforzaron por enfervorizar al creyente retratando a sus dirigidas como ejemplo de santidad en sermones, clases, tratados doctrinales y, por supuesto, biografías espirituales. Por ejemplo, Luis de la Puente, usó la palabra "ejemplo" no menos de cuatro veces en el primer párrafo de su esbozo biográfico de Mari Díaz. El jesuita también recalcó cómo su maestro Baltasar Álvarez había utilizado palabras de su humilde penitente para aleccionar a los seminaristas en los beneficios espirituales del sufrimiento. En otra ocasión, Álvarez invocó la memoria de Mari Díaz en una meditación sobre la reverencia debida a los santos y sus reliquias. Los predicadores de Ávila hacían referencia a Mari Díaz y otras mujeres piadosas en sus sermones poniéndolas como modelos de devoción y conducta cristiana. Para los directores espirituales esta práctica daba una excelente oportunidad para recordar a los oyentes su proximidad a personas de excepcionales virtudes, para exhortar a los otros a imitar a estas personas y para exigir, por lo menos, cierto crédito de santidad para sus penitentes²³.

Las biografías de beatas, escritas por directores espirituales, sugieren también que la tarea confesional ayudó a estos hombres a definir su existencia como clérigos y como hombres. Su íntima relación con dirigidas avanzadas espiritualmente, contribuyó de forma significativa a la formación de identidades: para ellos mismos, para sus contemporáneos y para la posteridad.

Casi todos los confesores y penitentes de Ávila describieron sus relaciones como ordenadas, sancionadas y sugeridas por mandato divino, hasta el punto de que Dios les había escogido a ellos para dirigir y ser dirigidos por esta persona en particular. El sentido resultante de destino manifestado por los clérigos y de auxilio y agradecimiento manifestado por las penitentes, se entiende teniendo en cuenta que las cinco mujeres estuvieron largos períodos con confesores inadecuados y aún hostiles antes de

²² Para María de Santo Domingo: Bilinkoff "Charisma". Para Teresa de Jesús: *Su Vida*, 2-1: 40-41 y 198-99; *Life*, 32:11 y 39:22-23. (Pero ver también *The Book of Her Foundations* 6:9-14, en vol. 3 de *Collected Works*, donde ella avisa sobre la excesiva dependencia del sacramento). Para Isabel de Jesús: *Vida* 58, 123 y 202.

²³ De la Puente, *Vida*, fols. 39v-40r y 42r-43v. Álvarez, *Escritos*, 262 y 404-6. Sobre la ejemplaridad de María de Santo Domingo: Lunas, *Historia*, 151-58, 177, y 201-9.

encontrar un auténtico "compañero del alma". Teresa de Jesús detalló este doloroso proceso en su autobiografía, insistiendo sobre el extremo de que aquellos confesores poco educados e insensibles habían "hecho gran daño a mi alma". Más tarde, como reformadora monástica, consagró muchas páginas a este problema e insistió que sus monjas tenían libertad para escoger y cambiar sus directores espirituales²⁴. María Vela e Isabel de Jesús, obligadas a descubrirse a sí mismas a los clérigos que las ignoraron, humillaron o denunciaron, también pasaron muchos años buscando el confesor adecuado²⁵.

Pero lo que hemos visto como una prueba o ensayo para mujeres, puede ser válido también para los hombres. La relación entre María Vela y Miguel González Vaquero es un claro ejemplo. En la biografía de D.^a María, González Vaquero recordó que había oído historias acerca de una extraordinaria monja cisterciense que experimentaba visiones y trances y que había tenido una larga sarta de confesores. Conocimientos mutuos arreglaron el encuentro. Él se quedó pasmado por su modesta y sincera manera de hablar "henchida del amor de Dios".

Por su parte, María escribió más tarde a su director que desde aquel primer encuentro, "su espíritu y el mío parecieron en completo acuerdo y me siento tan profundamente satisfecha y tan llena de ánimo que a duras penas me reconozco". Sus impresiones fueron dramáticamente confirmadas por la voz de Dios que la aseguró que "a menudo, cuando yo aparento dejarte, estoy contigo, porque te he colocado bajo el cuidado de otro que puede guiarte". Cuando preguntó al Señor si daría o no a González Vaquero su especial obediencia, María escuchó en respuesta una cita de la Escritura: "Este es mi Hijo amado, en el cual yo tengo mi complacencia; escuchadle" (Mateo, 17, 5). Ella interpretó estas palabras como referidas a su nuevo confesor. Así, para la doliente María, el comprensivo González Vaquero no fue solamente elección divina sino explícitamente semejante a Cristo en su papel de director de su alma²⁶.

No es extraño que este tipo de consideración acrecentase desmesuradamente su propia estima. Perceptible en la biografía de María Vela es

²⁴ *Life*, 5:3. Ver también *Life*, 23:13-18; 24: 1-5; 25: 14-18; 26: 3-4; 29: 4-6 y 30:13. *Spiritual Testimonies*, nos. 58, 60, en vol. 1 de *Collected Works. The Way of Perfection* 4:13-16, 5:1-7, en vol. 2 de *Collected Works*. Antonio Comas, "Espirituales, letrados y confesores en Santa Teresa de Jesús", en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, vol. 2, ed. J. Maluquer de Motes (Barcelona, 1967), 85-99.

²⁵ *Third Mystic*, 86, 139-40 y 145. Isabel de Jesús, *Vida*, 27, 58, 157 y 174. Aunque el maltrato de penitentes por confesores pueda tener algo de convención literaria en las vidas de las mujeres religiosas, no hay razón para poner en duda el dolor que cada una experimentó realmente.

²⁶ *La mujer fuerte* (1627), fols. 191r-194r y (1674), fols. 139v-141r. *Third Mystic*, 91-93.

la sutil pero firme transformación de Miguel González Vaquero, de clérigo un tanto inseguro que constantemente solicitaba consejo y aprobación de confesores más viejos y experimentados, a confidente supremo y aún clérigo arrogante, con el que otros consultaban como experto en dirección espiritual de mujeres²⁷.

No fue González Vaquero el único confesor en el Ávila de principios de la Edad Moderna que ganó reputación entre sus contemporáneos como experto en este campo. Baltasar Álvarez y Julián de Ávila también se establecieron como especialistas en confesar mujeres. El jesuita Francisco de Ribera, alumno de Álvarez y primer biógrafo de Teresa de Jesús, contó una anécdota reveladora acerca de su mentor: "Aunque el Padre Baltasar Álvarez tenía conocimiento y experiencia en materias espirituales" –recordaba–, "la madre Teresa de Jesús volaba tan alto que él tenía que apresurarse para no quedarse rezagado. "Yo recuerdo", continuaba, "que una vez en Salamanca, discutí con él sobre diversos libros devotos y el valor de cada uno de ellos y él replicó: "yo he leído todos estos libros para entender a Teresa de Jesús"²⁸.

Álvarez también probó diversos métodos de confesión con Teresa y con otras mujeres de Ávila, incluyendo a Mari Díaz y a la joven beata Ana Reyes. Su biógrafo, Luis de la Puente, comentaba que el clérigo se comportaba con Ana Reyes "como un martillo" para mortificar sus pasiones y una vez, deliberadamente, insultó a Mari Díaz llamándola "**vieja harona**". Pero en otras ocasiones Álvarez trataba a estas mujeres con gran amabilidad y respeto, aparentemente con la intención de equilibrar la balanza entre la santidad alentadora y el orgullo desalentador. Miguel González Vaquero y Diego de Vitoria hicieron también "experimentos" (en palabras de María Vela), sobre sus penitentes, probando su obediencia, su sinceridad y la autenticidad de sus experiencias místicas²⁹.

Con el tiempo, estos clérigos reconocidos por su habilidad en tratar a religiosas controvertidas, se convirtieron en maestros de nuevos directores espirituales. Baltasar Álvarez instruyó a una generación completa de jesuitas en Ávila y en otros lugares, incluyendo a Luis de la Puente, Francisco de Ribera, el sobrino de Álvarez Francisco de Salcedo, Diego

²⁷ Para las manifestaciones de dudas, consulta con otros clérigos, etc. *La mujer fuerte* (1674), fols. 84v, 142r-v, y 171v. Para quienes iban a consultarle: *Ibid.* (1627), 261r, y los muchos ejemplos citados por Donohue en "Writing Lives", 232-35.

²⁸ Francisco de Ribera, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, ed. Jaime Pons (Barcelona, 1908), 136 (orig. 1590).

²⁹ De la Puente, *Vida*, fols. 39r-42r. Bartolomé Fernández Valencia, *Historia y grandezas del insigne templo... de... San Vicente* (Ávila, 1676), 282-89. *Third Mystic*, 115. Lunas, *Historia*, 176, 203-4 y 210-11.

de Villena y también Miguel González Vaquero (que a la sazón no era miembro de la Compañía de Jesús). Todos estos hombres fueron considerados como eficaces confesores de mujeres³⁰. Hacia el final de su vida, Julián de Ávila instruyó y aconsejó a su joven colega Miguel González Vaquero. Este último consagró muchas páginas de su biografía sobre María Vela a exaltar las virtudes de su maestro recién fallecido. González Vaquero también describió cómo Julián llevó inicialmente la dirección de la atribulada monja, lo que se puede considerar como un intercambio en el tratamiento de las almas³¹.

El caso de Julián de Ávila también demuestra cómo el compromiso con una mujer excepcional durante su vida podría, después de su muerte, proveer a su confesor de un firme "derecho a la fama". Gracias a esta íntima asociación con Teresa de Jesús, ésta, en otro caso, oscura figura, fue conocida por sus contemporáneos y de la posteridad.

Está muy claro que para Julián, ayudando a Teresa en la fundación de un convento reformado en Ávila y, especialmente, acompañándola en muchos viajes por España para establecer sus casas religiosas, representó la gran aventura de su vida. Teresa se mostró sinceramente agradecida por su lealtad y constancia, aunque también se quejó de su aburrimiento y de una cierta negligencia en la dirección de sus monjas durante sus ausencias³².

Pero después de la muerte de Teresa, el clérigo era libre de explicar su versión sobre la naturaleza de su relación con ella. Frecuentemente Julián aludió a este trato con la Santa Madre y la intimidad de su amistad. Ciertamente no hizo nada para corregir la creciente impresión de que había sido su compañero constante. En las auditorías de la beatificación que tuvieron lugar en 1596, Julián hizo una declaración bastante ambigua de que "era yo quien la acompañaba a ella y venía y estaba en los lugares donde fundaba casas todo el tiempo que era necesario estar, hasta que ella me enviaba de nuevo a casa". En efecto, el clérigo ayudó a Teresa aproximadamente en la mitad de sus fundacio-

³⁰ Sobre Baltasar Álvarez como maestro carismático de novicios, ver la introducción de Camilo María Abad y Faustino Boado de sus *Escritos*, 128-33. Sobre Salcedo, un temprano confesor de María Vela, ver la introducción de Olegario González Hernández a su *Autobiografía*, 67-77. Diego de Villena predicó en los funerales de Mari Díaz y Ana Reyes y también de Julián de Ávila.

³¹ *La mujer fuerte* (1627), por ejemplo, fols. 89v y 136r-139v. El historiador local Bartolomé Fernández Valencia contó que Julián de Ávila tenía escrito un manual sobre la salvación de las almas para uso de otros clérigos. El libro no parece haber sobrevivido.

³² Ver, por ejemplo, *Su Vida*, 2-1:385 y 404-5; 2-2:722-23 y 725. Curiosamente Teresa a menudo se refiere a Julián como el "viejo clérigo", aunque era aproximadamente veinte años más joven que ella.

nes y apenas tuvo algún contacto con ella durante los últimos diez años de su vida³³.

No obstante, Julián de Ávila llegó a ser una importante figura de culto en Ávila, una especie de “santo por asociación”. Un cronista carmelita del siglo XVII publicó que “caballeros y gente conocida” fueron a Ávila para ver al humilde clérigo que había sido “el secretario del corazón de Santa Teresa”. A su muerte, en 1605, una gran multitud salió a cortar trozos de sus vestidos como reliquias, asistió a su entierro y escuchó los sermones funerarios predicados en su honor³⁴.

Una generación después los escritores llegaron a identificar a Julián de Ávila de la manera que el había procurado presentarse. Su protegido Miguel González Vaquero le ensalzó como “confesor de la Santa e inseparable compañero a través de todas sus tribulaciones”. Otro comentario hace referencia al “confesor de Santa Teresa y compañero en sus fundaciones”. Finalmente, alrededor de 1646, el historiador Gil González Dávila describió categóricamente a Julián de Ávila como “un clérigo de vida ejemplar, confesor de Sta. Teresa, que la acompañó en todas sus fundaciones”, una aseveración que se ha filtrado en la memoria colectiva de todos los tiempos³⁵.

El género de la biografía espiritual proporcionó a los confesores un vehículo útil, no sólo para presentar las vidas de sus penitentes femeninas sino también para mostrarse a sí mismos. Como biógrafos de santas mujeres, los clérigos ejercieron las prerrogativas de los escritores, incluyendo o excluyendo información, enfatizando o disminuyendo, como creían conveniente, detalles de las vidas objeto de estos escritos. Francisco Ignacio, por ejemplo, alabó a Isabel de Jesús por su don de profecía, un principio que ella misma nunca mencionó, que podía haber tenido mayor significación para el clérigo que para la beata³⁶.

Mientras aparentaban escribir acerca de personajes femeninos, los escritores masculinos se incluían frecuentemente en los textos de sus bio-

³³ Procesos de Beatificación y Canonización de Santa Teresa de Jesús, 3 vols. ed. Silverio de Santa Teresa (Burgos, 1935). Julián de Ávila, *Vida de Santa Teresa*, 2:249-86. Sacó a relucir su relación con Santa Teresa durante el testimonio de la santidad de María Díaz, “Información” (7 de abril 1603).

³⁴ Ver la introducción de Vicente de la Fuente sobre la *Vida de Santa Teresa* de Julián, XVI-XVII. Gerardo de San Juan de la Cruz, *Vida del Maestro Julián de Ávila ...* (Toledo, 1915), 320-25. *La mujer fuerte* (1627) fols. 137v-139v y 210v-211v (1674), 153. Fernández Valencia, *Historia*, 296-311. Para detalles de funerales, entierros y reentierros a final del siglo XVI y comienzos del XVII en Ávila, Bilinkoff, Ávila, 166-84.

³⁵ *La mujer fuerte* (1627), fols. 136v-139v. Julián de Ávila, *Vida de Santa Teresa*, VIII. Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la S. Iglesia apostólica de Ávila y vidas de sus hombres ilustres* (Ávila, 1985), 202 (esta es una edición facsímil; la original data de mediado el siglo XVII).

³⁶ Ver el prólogo de *Vida de ... Isabel de Jesús*, (s.p.) y 399-470.

grafiadas. Julián de Ávila presentó su Vida de Santa Teresa de Jesús como la historia de una santa contemporánea "a quien yo conocí, traté, confesé y a la que di la comunión durante veinte años". A lo largo del libro ensalzó su papel de "escudero" de Teresa y testigo presencial de los sucesos³⁷.

Esta tendencia es todavía más acusada en Miguel González Vaquero, biógrafo de María Vela. El clérigo usó constantemente la primera persona "yo" o "mi", acentuando la dependencia de él por parte de María, su capacidad para curar sus excéntricos arrebatos y las penalidades y tribulaciones a las que estuvo sujeto con ella. Escribiendo la biografía de su penitente satisfizo algo su aspiración literaria profundamente arraigada, pues González Vaquero colecciónó cuidadosamente las notas de sus predecesores sobre María, conservó resúmenes escritos durante el ejercicio de su dirección espiritual y publicó su biografía apenas cinco meses después de su muerte³⁸.

Los confesores aún hicieron sentir su presencia en las autobiografías escritas por mujeres ejerciendo, de hecho, como coautores, editores y agentes publicitarios. Estas autobiografías surgieron precisamente porque los clérigos ordenaron a sus penitentes femeninas rememorar sus vidas y someterlas a su examen. Como han dejado claro diversos estudios recientes sobre Teresa de Jesús, este instrumento de vigilancia clerical dio también a las mujeres, paralelamente, una oportunidad para su propia expresión, explicándolas convenientemente que ellas simplemente estaban escribiendo fuera de la obediencia³⁹. Las sugerencias de los confesores tuvieron también que ayudar a las mujeres a reflexionar más sobre sí mismas. Después de la muerte de estas beatas, sus directores espirituales tomaron a menudo el control de los textos, decidiendo qué partes incluir o suprimir y cuándo, o si publicar el libro en su totalidad. Nosotros sólo podemos especular por qué Francisco Ignacio publicó su *Vida de Isabel de Jesús* casi treinta años después de su muerte o por qué Miguel González Vaquero desistió de publicar su autobiografía de María Vela, que permaneció inédita hasta el año 1960⁴⁰.

³⁷ Julián de Ávila, *Vida de Santa Teresa*, 2-4, 188, 212, 216 y 249-86.

³⁸ Donohue, "Writing Lives". Olegario González Hernández, en su introducción a la *Autobiografía de María*, señala algunos puntos muy agudos a lo largo de estas líneas; ver 109, 116 y 120-21. *La muger fuerte* (1627), fols. 116r, 136r-139v, 191r-194v, 240r, y 261r-v; (1674), fols. 6r, 26r, 49v, 56v, 99v-11v, 114r, y 173r.

³⁹ Rosa Rossi, *Teresa de Ávila: Biografía de una escritora* (Barcelona, 1984). Francisco Márquez Villanueva, "La vocación literaria de Santa Teresa", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 32 (1983); 355-79. Weber, *Teresa de Ávila*, 42-76. Luti "Teresa of Ávila", 57-77 y 21-220.

⁴⁰ Para la publicación de historias de las obras de Teresa de Jesús, ver Enrique Llamas Martínez, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española* (Madrid, 1972), 221-488. Alberto Barrientos, ed. *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (Madrid, 1978). Para la historia extraordinaria de cómo la escritora americana Frances Parkinson Keyes descubrió la autobiografía de María Vela y la publicación por primera vez, en Inglaterra, ver *Third Mystic*, 3-14. La edición española la siguió un año después, en 1961.

Es importante recalcar, sin embargo, que pese a todo el poder que el confesor masculino pudiera ejercer sobre los textos de las mujeres, estaban bajo la dependencia de sus penitentes femeninas en la empresa biográfica, tanto como las mujeres bajo la suya. Las mujeres, al fin y al cabo, les proveían del material y del punto de referencia. Los biógrafos, ciertamente, llevaban la conversación alrededor de ellos mismos, pero siempre en relación con la beata, que era crucial para su propio sentido de identidad, "el capellán de Santa Teresa", "el confidente de María Vela", y así. Hasta el punto que la presentación de los mismos en el Ávila de comienzos de la Edad Moderna llevaba implícito un cambio recíproco, un proceso de negociación entre el sujeto y el biógrafo, hombre y mujer. Sin la autoridad y la autorización de los clérigos estas mujeres quizás habrían sido incapaces de recopilar sus vidas, pero si no fuese por sus excepcionales penitentes femeninas, estos hombres habrían carecido de los medios literarios, de la propia confidencia y del sentido de la misión que les permitió el asumir el papel de biógrafo.

Finalmente, el responder al estímulo confesional de dirigir mujeres adelantadas espiritualmente, dotó a los clérigos de un cauce aceptable para tratar asuntos religiosos controvertidos. En la enrarecida atmósfera de la España de mediados del S. XVI, las autoridades eclesiásticas temerosas de las herejías protestantes e iluministas, se opusieron y reprimieron duramente la contemplación mística y otras formas de espiritualidad interior y por tanto, fuera del control de un guía espiritual. En 1559 los provisores incluyeron en el Índice de Libros Prohibidos, prácticamente toda la literatura devota escrita en lengua vernácula, incluyendo libros que había influido profundamente en Santa Teresa de Jesús y las generaciones anteriores de religiosas⁴¹.

Es curioso cómo, según se iban suprimiendo los devocionales, surgieron las biografías espirituales de estas santas mujeres como forma popular de literatura religiosa. Y aunque los autores de estas biografías no ofrecían instrucciones sistemáticas para rezar o meditar, como hicieron los escritores anteriores, trataron de los nuevos tópicos describiéndolos y, al menos implícitamente, marcando los caminos espirituales que podían seguir sus penitentes.

Por ejemplo, como hemos visto, las cinco mujeres de Ávila, anhelaban y recibieron la Eucaristía de manera frecuente, a menudo, diariamente. El fundamento de con qué frecuencia recibir la Comunión, provocó un vivo debate al final del S. XVI y principios del XVII en España, como ocurrió en

⁴¹ Ver, por ejemplo, Ricardo García-Villalada, "Felipe II y la Contrarreforma Católica", *Historia de la Iglesia en España*, 3 vols. ed. José Luis González Novalín (Madrid, 1979), 3-2:5-106.

otras partes de Europa en períodos anteriores. Los biógrafos/confesores elogaron a sus penitentes por su devoción a la Eucaristía y también detaillaron cómo ellos mismos participaron en el sistema de comunión frecuente como directores espirituales. Los confesores, por costumbre, en un primer momento denegaron a sus penitentes el Sacramento como una manera de probar sus conciencias o controlar sus pasiones, incrementando después, lentamente, su acceso a la Hostia consagrada. Promoviendo la utilización de la Eucaristía como instrumento penitencial, estos confesores apostaron a favor de la comunión frecuente también entre los clérigos⁴².

De manera similar, los confesores opinaron favorablemente sobre otros puntos considerados altamente discutibles y calificados como "femeninos": los beneficios espirituales de superar el sufrimiento causado por la enfermedad y los ataques del demonio⁴³, la preferencia por la oración íntima, mental en oposición a la oración vocal, cantada⁴⁴, y la superioridad del conocimiento derivado de la experiencia mística directa que el alcanzado a través de una educación teológica formal⁴⁵. En una época de intensos celos hacia lo místico y lo sobrenatural, estos clérigos insistieron en la excepcional calidad de "sus" penitentes. Su presentación de la experiencia religiosa femenina dirigida por hombres, hacía a esta experiencia aceptable a las autoridades eclesiásticas, mientras conservaba abierta la posibilidad de que futuras generaciones de mujeres pudieran encontrar inspiración en sus relatos. Aquellos biógrafos de beatas contribuyeron de esta manera a la articulación de una espiritualidad "barroca" generalizada fuertemente ligada al género.

En conclusión, entre 1500 y 1650, clérigos de la diócesis de Ávila, como en otras partes de la Europa católica, encontraron que las ventajas de dirigir penitentes femeninas superaba los riesgos. Su familiaridad con las

⁴² Donald H. Marshall, "Frequent and Daily communion in the Catholic Church of Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (Ph. D. dissertation, Harvard University 1952). Para períodos más tempranos ver Bynum, *Holy Fast and Holy Fast*, 48-69, y Yngue Briloth, *Eucharistic Faith and Practice* (London, 1939), 70-93. María de Santo Domingo: Lunas, *Historia*, 151 y 177; Beltrán, *Historia*, 258-59. Mari Díaz: de la Puente, *Vida*, fols. 40v-42r. Teresa de Jesús: *Su Vida*, 2-2: 746. María Vela: *Third Mystic*, 103-4. Isabel de Jesús, *Vida*, 58 y 123.

⁴³ Sobre el sentido de la enfermedad, ver Elizabeth A. Petroff, ed. *Medieval Women's Visionary Literature* (New York y Oxford, 1986), 37-44. María de Santo Domingo: Lunas, *Historia*, 155, 157, 160 y 202- Mari Díaz: "Información", testimonio de Ana Reyes; de la Puente, *Vida*, fols. 42r-43v. Teresa de Jesús, *Su Vida*, 2-1:50. María Vela, *La mujer fuerte* (1627), fols. 205v y 244r-v; *Third Mystic*, 102 y 106-7. Isabel de Jesús, *Vida*, 13.

⁴⁴ Bilinkoff, Ávila, 140-45. Teresa de Jesús: Luti, "Teresa of Ávila", 38-41 y 303-11. María Vela: *Third Mystic*, 86-90. Isabel de Jesús: *Vida*, 13.

⁴⁵ Luti, "Teresa of Ávila", 94-157. María de Santo Domingo: Lunas, *Historia*, 151-58 y 160-61. Mari Díaz: de la Puente, *Vida*, fol. 40r. Teresa de Jesús: *Su Vida*, 2-1:40-41 y 199. María Vela: *La mujer fuerte* (1674), fols. 14v-15v. Isabel de Jesús: *Vida*, 339-470.

santas mujeres les transformó su personalidad, poniéndoles en contacto con una forma de experiencia religiosa directa y extática más allá de cualquier otra cosa que hubieran aprendido antes en el seminario o en la universidad. Por diversos caminos sus relaciones con penitentes femeninas excepcionales amplió sus papeles de clérigos y les capacitó para predicar, enseñar y escribir aún sobre materias controvertidas. Y la misión confesional comunicó profundamente el sentido de estos clérigos del mismo modo y les ayudó a construir identidades plenas de sentido. Los hombres alcanzaron todos estos beneficios y más de las penitentes femeninas que, en teoría, no les debían más que completa obediencia. Quizá ellos comprendieron, en el análisis final, que estas mujeres extraordinarias esperaban una autoridad superior para la dirección de sus vidas interiores.

Los penitentes dieron en esta ocasión un testimonio de vida similar a los de la fotografía anterior, más o menos en la misma medida. Algunos eran ya un poco más mayores que las mujeres anteriores, o incluso bastante, y sus rostros mostraban signos de edad, como el que se ve en el retrato de Gonzalo. No obstante, sus expresiones de gratitud y compasión, por no mencionar su apariencia física, podían haber sido tomados en desmedro de su edad avanzada. Una vez más, el efecto visual es de una gran ilusión óptica.

La idea de que una anciana figura religiosa era una bendición para el hogar, así como su presencia en el hogar, era una idea de mucha importancia (Ministry). Las imágenes las que hace uno de los vecindarios indican que un buen sacerdote era la bendición más deseada para el hogar. La idea de que un sacerdote, más tarde en su vida, permanecía en su hogar, devoción y generosidad, era una idea que se podía considerar como una bendición permanente.

Estos últimos principios eran de la mentalidad popular de este grupo familiar, aunque para la clase de élite la idea de que el sacerdote era un hogar de la Iglesia era fundamental, que era la responsabilidad de la Iglesia hacer lo que hacía más eficiente posible, por lo tanto era una idea religiosa que los padres transmitían.